

三木清と哲学的人間学：「人間學と歴史哲學」 (1935) について

著者	小田桐 拓志
著者別表示	Odagiri Takushi
雑誌名	哲学・人間学論叢
号	11
ページ	15-30
発行年	2020-03-31
URL	http://doi.org/10.24517/00061920

三木清と哲学的人間学：

「人間學と歴史哲學」（1935）について

小田桐 拓志

はじめに

三木清の「人間學と歴史哲學」は、久野収の『三木清全集』第5巻「後記」によれば、1935年5月『理想』第55号に発表されている¹。全集版にして僅か20頁余り、一見したところではあまり目立たない小論であるが、実際には当時の（あるいはある意味で生涯にわたる）三木の主要な関心を簡潔に要約している重要な論文と思われる。もともと最初の著作（パスカル論）において人間学に明らかな関心を示していた著者が、主著の一つとされる『歴史哲學』（1931-32年）の刊行後に、その成果を踏まえて改めて同じ主題に取り組んだ論文である。

実は三木は、『哲學的人間學』と題された未定稿を校正刷として残している²。梶田啓三郎（『三木清全集』第18巻「後記」）によれば、同稿は『歴史哲學』執筆後ほどなくして（おそらくは1933年頃）書きはじめられたと推定されるが、年月を経ても完成することなく、その後三木の関心がやはり未完におわった著作『構想力の論理』に移ったこともあり、未完成のまま断念された³。そして「人間學と歴史哲學」は、この『哲學的人間學』を執筆中に、三木がその一部を、その段階でのとりあえざる成果として、『理想』誌に発表したものであると推測されている⁴。

これら二つの著作は最終的には未完におわったものの、三木自身がそれぞれの時点で本格的な主著として構想していたと推察される。だとすれば、三木の哲学の全容を考える上で、その両者の萌芽を含む「人間學と歴史哲學」が一定の重要性をもたないはずはない。とりわけ、仮に1933年頃から1935年頃までを歴史哲学から人間学への移行期と捉えるとすれば、この論文の意味はさらに明確となる⁵。

ところで、哲学的人間学という語義のそもそもの曖昧さはひとまず置くとしても、この稿の表題を、あえて「三木清の哲学的人間学」ではなく「三木清と哲学的人間学」としたのは、もちろん当時の状況からいって、この書名は三木自身の独創ではなかったからである。具体的には、マックス・シェーラーや、ダヴォスで開かれたカッシーラーとハイデガーとの著名な討論（1929年）に言及するまでもなく、人間学は当時のヨーロッパにお

ける主要な関心事であった⁶。加えて日本においても、和辻、九鬼、高山など多くの同輩たちが類似の主題についてすでに論文を発表していたか、あるいはその後まもなく発表することになる時期であった⁷。

しかし一ついえることは、三木の人間学への関心は、これら京都に集まった哲学者たちのなかでもとりわけ早く（前述のパスカル論は1920年代中盤に、シェーラーの晩年の著作や、ダヴォス討論より以前に執筆されている）、そしておそらくもっとも持続的であったことである。三木の関心の中心に、（彼なりの定義による）哲学的人間学がつねにあったことは、おそらく疑いえない。三木については一般に、その主題が（歴史哲学、技術哲学から親鸞に至るまで）多岐にわたる上に、未完の著作が多いことから、同時代の他の哲学者に比してその本質をつかみづらいとされるが、全集の目次を概観すればすぐにわかるように、初期から後期にいたるまで、人間（学）への関心はほぼ一貫している⁸。

とりわけ、後述するように、「人間學と歴史哲學」をはじめとする三木の人間学諸稿においては、ハイデガーなど同時代のヨーロッパにおける人間学的考察とはかなり異質な思想が展開されている。一読して目立つのは、日常性やポイエシスなどという独自の鍵概念であるが（別の論文ではパトスという語も用いられている）、これらは実は、彼の歴史哲学や技術哲学においても重要な意味をもっている。それゆえ同論文の内容は、人間であることの意味についての彼の考察を理解するための重要な手がかりとなる。

一つの哲学的人間学：『カントと形而上学の問題』

ところですでに述べたように哲学的人間学という語そのものが多義的であり、必ずしもその定義について一般的な同意が当時（そして現在でも）あったとはいえない。むしろ事情は認識論や存在論などの語についても（あるいはもっと厳密には知識や自己といった語についてすら）同様であろうが、これらの語と比較して一つの相違点は、哲学的人間学が哲学史において比較的最近使用されはじめた語であり（ハイデガーはカントの『人間学』にその本格的な成立をみている）、多くの一般読者にとって馴染みの薄い語であったことにある。さしあたり、ハイデガーによるある種の解釈を要約するならば、次のようになる。

『カントと形而上学の問題』（1929年）の中心的主題の一つが哲学的人間学にあることは、扉に「マックス・シェーラー追憶のために」とあり、また本文でもくり返しシェーラーに言及されていることから容易にみてとれる。とりわけ「人間学における形而上学の根拠づけ」からはじまる第四章は、この点で重要であろう。（以下では、『ハイデgger全集』第3巻の該当箇所を適宜要約する。）

ハイデガーによれば、カントによる形而上学の根拠づけは「究極的にはオントローギッシュな総合の内的可能性」すなわち「超越論的構想力」に存しており¹⁰、そしてその根源的根拠は「時間」である¹¹。そしてここでハイデガーが重視するのは、これら形而上学の根拠づけの作業を追跡することで、カントにおける「人間学と形而上学の間の必然的連関」

が明らかとなることである。ハイデガーによれば、この連関は、次のようなカント自身の言葉にも現れている¹²。すなわち、「私は何を知らうか」「私は何を為すべきか」「私は何を望んでよいか」という特殊形而上学（宇宙論、心理学、神学）の三つの問いは、根本においてすべて「人間とは何であるか」という第四の問いに関係させられるとカントは言っている¹³。しかし、なぜ人間学はこれらの三つの問いすべてに関係させられうるのか（とハイデガーは自問する）。一方、シェーラーによれば「人間の本質についての規定の多様性は簡単に一つの共通の定義へと一括され得ない」¹⁴。だとすれば、人間学は何によって哲学的人間学となり、さらに何がこの人間という多様な無規定性の根源にあるのか。

ハイデガーは、これらの質問にとりわけ明快に答える。人間理性の可能と当為と許容をそれぞれ主題とするこれら三つの問い（「私は何を知らうか」「私は何を為すべきか」「私は何を望んでよいか」）は、どれも人間理性のもっとも内的な関心が有限性に関わっていることを示している。可能が問題となるとき、それは人間理性がすでに不可能のなかにあることを意味している。当為が問題である場合には、この存在者は為すべきではないことによって追いまわされている。許容が問題となる場合には、そこで、承認されているものだけでなく拒否されているものが浮かび上がる。これらいずれにおいても、人間理性にとつて重要なのは、有限性の確信である¹⁵。

最終的にハイデガーは、人間学の基礎概念を有限性とそれへの内的な関心に見出している。そして、前述のダヴォス討論でも、有限性はハイデガーがカッシーラーを批判する際の一つの重要な論点となっている¹⁶。

カントに関する以上の考察は、ハイデガー独自の問題意識を多分に含んでおり、カント解釈として妥当かどうかについては議論の余地があるだろう。しかし人間学に関する限りハイデガーの考察は、シェーラーやカッシーラーのそれを越えて新たに重要な視点を与えており、それゆえ同時代において一定の影響をもったのは不思議ではない。

三木清「人間學と歴史哲學」

三木および他の京都哲学者たちも、おそらく当時これらの論点を知っていたはずであるから、その上で三木がどのように自身の人間学を展開しようとしていたかが問題となる。（当然それは、カントおよびハイデガー（さらにはカッシーラー）に対する三木の評価とも関連してくるはずである。）

「人間學と歴史哲學」を一読してすぐにわかるのは、三木の場合には、ハイデガー的な人間存在の有限性は中心的な主題ではないことである。その代わりにくりかえし言及されるのは、身体性、日常性、歴史性などという主題である。そしてこれらの主題は、どれも、内外（主客）の峻別を基調とするデカルト的な二元論ではなく、西田的な経験論の観点から考えられている。とりわけ（後述するように）三木は歴史の本質が日常性にあるとみなしているから、最終的には日常性が彼の考察の焦点となる。これは明らかに、間柄を人間存在の根底にみる和辻の倫理学や、九鬼による「いき」と偶然性の現象学など、同時代の

種々の人間学的試みと呼応している。

歴史哲学が世界歴史性の哲学であるに對して、人間學は日常性の歴史哲学であると云ひ得るであらう¹⁷。(傍点は原文のまま)

對してハイデガー的な人間學では、ダヴォス討論や先のカント解釈からもわかるように、(むしろ有限性は身体の問題でもあるとはいえ) 身体や日常という主題はさほど重視されていない印象を受ける。それよりも、現存在の有限性への関心とその意味がハイデガーの人間學的考察の中心をしめている。さらにいえば、ハイデガーにおいて日常歴史性は有限性への関心における一つの条件であり、決してそれ自体として主題ではないように思える。だから、日常性はむしろ否定的に捉えられる傾向が強く、三木や戸坂潤におけるほど積極的な価値を与えられているようには必ずしもみえない¹⁸。

「人間學と歴史哲学」においてさしあたり三木が目指すのは、世界歴史性と日常性との「相互批判乃至相互照明」¹⁹によって、人間というものの本性(より正確には、人間であることの意味)を明らかにすることである。日常性は、たしかに有限性によって条件付けられてはいるが、単なる有限性ではない。別の言い方をすれば、世界史と日常性との関係は、種々の意味で、無限性と有限性との関係とは大きく違う。後者が神学的な問題であるとするれば、前者はより直接的に人間の行為や生活に関わる。三木にとって、ハイデガーの神学的な(とあえて形容しよう)考察は、それほど大きな意味をもっていない。それよりも彼の関心をひくのは、目の前にある日常的なものであり、その現在であり、歴史的性格である。

つまり三木の哲学的人間學は、少なくとも二つの特徴をもっている。第一に、現在主義 presentism とでも呼ぶべき彼の形而上學的な立場である。第二に、そのような現在の形而上學を歴史的または身体的に考えようとする彼の歴史哲學的方法である。

ハイデガーの人間學が無限と有限とをめぐって展開されるとすれば、三木の人間學を特徴づけるのは世界歴史性と日常性との関係である。三木によれば、世界歴史性は種々の事件とともにあり、それがわれわれの好奇心を刺激するのに對して、「日常的なものは事件性に乏しく、事件と云ふよりも状態と云はれるようなもの」²⁰である。しかし、「日常性は或る意味では歴史の地盤と考へられ得る。歴史に記載されてゐるが如き行為も日常生活に屬するものに支へられてをり、その地盤に於て動いてゐる」²¹。ハイデガーにとって人間が有限性に向かう関心によって意味づけられるとすれば、三木において人間はわれわれが日常性と呼ぶこの体験によって定義される。ここでも、三木の歴史哲学とその現在主義的傾向が、彼をハイデガーの人間學的関心から隔てている。三木の場合、日常性は、具体的な歴史体験として、有限性への関心以上に即物的、身体的、現在的な人間學的意味をもつ。

日常性(日常歴史性)と世界歴史性との関係について考察する際に、もう一つ三木が関

題とするのが、自由と自然というやや別種の対比である。三木によれば「日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎付けられ得ぬ」²²ものであり、それゆえ歴史とは（世界歴史性であれ日常性であれ）為すものであると同時に成るものである。後述するように、この対比は、後の段落では、ブラクシスとポイエシスという対比と関連づけられ、三木の人間学におけるもう一つの重要な主題となる。

歴史哲学の三つの次元

すでに述べたように、「人間學と歴史哲學」を含め1930年代以降の三木の人間学的考察は、この論文の題名が端的に示すように、彼の歴史哲学に基づいている。それゆえ筆者の考えでは、『哲學的人間學』を読解する上でも、その直前の『歴史哲學』を参照することが重要である。

『歴史哲學』の一つの中心的主題は、歴史を世界史（世界歴史性）によって考える歴史学的方法への批判であり、歴史研究における日常性の次元を回復することにあつた。前述のように、『哲學的人間學』においても基本的には同じ歴史観が背景に働いている。いま手短かに、『歴史哲學』における一つの論旨を述べてみよう。

三木はまず同書の冒頭で歴史学の方法について考察し、歴史の「存在」「ロゴス」「事実」という三つの次元を区別する。そして、「事実としての歴史」（さらには身体性や日常性といった問題群）を際立たせるために、「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」の対比から出発する²³。この対比は、三木によれば、歴史という語の二重の意味に対応している。すなわち、「出来事 *res gestae* そのもの」としての歴史と「出来事の敘述 *historia rerum gestarum*」としての歴史の区別である²⁴。前者の意味でわれわれは歴史を出来事として「経験する」が、一方で後者の意味でわれわれはそれらの経験された歴史的出来事について「書く」（記述する）とされる。たしかに出来事は日々いたるところで起きているが、歴史を叙述するときそれらすべてがそのまま対象となることはない。

もしも東ローマの歴史家たちが彼等の隣人に對して活潑な關心をもつてゐなかつたとしたならば、歴史家の云ふ如く、ロシア人、ハンガリア人、セルビア人、クロアチア人及びブルガリア人の早期に就いての我々の歴史的知識は「白紙」であつたであらう。然しながら、傳記者が書き留めるか否かといふことから獨立に行はれる客觀的な出来事の見地からするならば、「歴史無き」如何なる民族も存しない。歴史は必ずしもつねに歴史として記し傳へられるのではない²⁵。

ロシア人、ハンガリア人、セルビア人、クロアチア人及びブルガリア人にも、早くから多くの出来事が起きていたはずであるが、もし東ローマの歴史家たちにとってそれらが歴史の一部として關心を呼ばないとすれば、それらの出来事は叙述されないだろう。歴史的出来事のすべて（存在）が、歴史家にとって意味をもつ（ロゴス）とは限らないのである。

だから、「存在としての歴史」は「ロゴスとしての歴史」から区別されなければならない。

重要なのは、歴史研究の方法論におけるこの二項対立が、どのようにわれわれの歴史意識に関与しているかである。歴史という語に歴史的出来事とそれらについての解釈という二重の意味を認めるとすれば、われわれがいま意識している歴史（それを三木は「事実としての歴史」と呼ぶ）とは、そのどちらでであると考えられるのか。三木の答えは、次のようなものである。ある時代における歴史の解釈は、後世の歴史的解釈にとつては、それ自身が歴史上の出来事となる。つまり、ある時代の歴史叙述（ロゴス）そのものが、次の時代には歴史的な研究対象、叙述の対象（存在）となる。だとすれば、歴史が書かれつつあるときにその歴史家の意識は、厳密には「存在としての歴史」にも「ロゴスとしての歴史」にもない。東ローマの歴史家たちがローマ帝国の歴史を書くとき、たしかに東ローマの状況は（そしてそれについての解釈は）刻々変化していたであろうが、それら変化しつつある歴史を一の全体にまとめるのはそのときそのときの彼らの歴史意識である。それを三木は「事実」と呼ぶ。いま現在という事実があつてはじめて、歴史的な存在やそれについての記述が可能となる。その意味で、現在は、形而下（の存在）ではなく、形而上（の事実）である。

歴史が書かれるためには何等かの全体が與へられなければならない。さうでない限り、眞の歴史叙述は不可能である。なぜなら個々の出来事、それぞれの段階は、全體と結び付けられ、全體の中で、全體に對する關係に於て考察されるとき初めて、その獨自性に於ても、またその必然性に於ても認識され得るのであるからである。然るにかかる全體が與へられるためには、歴史の過程が何等かの仕方で完結したものとして表象されなければならない²⁶。

そして、「歴史の一の全體が與へられるやうな絶對的な時間點があるとしたならば、それはまさに現在を描いてのほかない」²⁷から、歴史はつねに「現在の時間のパースペクティヴ」²⁸からのみ書かれることができるという結論になる。ここから、三木の哲学においてしばしば言及される重要な基本理念が導出される。すでに述べた現在主義と呼ばれる立場である。そして、逆説的に感じられるかもしれないが、三木にとって、この「現在」は、歴史の日常性の次元でもある。

補足的に、存在と事実との対比を理解する上で、『歴史哲学』で言及されるいくつかの論點に言及しておく。第一に、三木はしばしばこの二つを「有と無」と形容している²⁹。歴史的な存在（出来事）が目に見える「有」であるとすれば、それに即していえば事實は「無」に相当する。（これはいうまでもなく、西田における有と無の対比を想起させる。）第二に、三木によれば、存在としての歴史が「因果必然的」であるのに対して、事実としての歴史はより高次の必然性としての「意味必然性」の秩序と関わる³⁰。第三に、事実と存在との

対比は、体験と表現との対比（ディルタイ）にある意味で近いとされる³¹。ただし、「體驗及び表現と云ふとき、對立的關係は現はされない」³²ことが異なる。つまり体験と表現では単に前者から後者への連続的關係が強調されるのに対して、事実と存在においては「他面に於て存在は事實の否定である」³³ことが重要である。つまり、「事實が行為的なものであること」³⁴に注意しなければならない。

人間によつて作られたものが、作られたものでありながら逆に、それを作る人間に作用し、壓迫するといふことは、あらゆる場合に経験される場所である³⁵。

人間の行為は、ものを作るという肯定的側面とともに、作るものが作られたものに「壓迫」されるという否定的側面も持つ。同様に、現在はそれ自体が歴史（歴史的存在）に対して行為的な關係にあり、両者は作り作られる關係にある。現在が歴史を構成するだけでなく、その現在も歴史的存在によって影響されている。この引用は、後述するように、「論理と生命」などにおける同時期の西田の考えとの類似性を示している³⁶。

現在主義 presentism と事実 Tatsache

三木は、種々の文脈で、「現在」という語に彼独特の意味を与えている。前述のように『歴史哲學』では、その冒頭で、歴史記述の方法論という観点から、「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」が先ず區別され、「事実としての歴史」がそれらを総合するいま現在として導入される。これらはある意味で予想できる論点であるが、後述するように『哲學的人間學』ではこの現在主義がさらに別の観点から論じられる。しかし同書に入る前に、『歴史哲學』における事実と現在主義の内容をもう少し検討する必要がある。

すでに述べたように、歴史哲学が三木の哲学の重要な基盤であるとすれば、その歴史哲学は彼の現在主義と切り離せない³⁷。さらに三木によれば、この「現在」は、存在としての歴史の秩序における「現代」（ないし歴史学の時代区分における「現代」）と同一ではない³⁸。三木は、現代と現在との対比を、存在と事実との対比になぞらえてこう説明する。現代が存在としての歴史の一存在であるとすれば、現在は存在としての歴史に先立つものである。つまり、現在は歴史の「内面的な統一」³⁹を与えるもの、ないし「意識の領域」⁴⁰にあるものである。さらにいえば、現在はあらゆる存在を越えるものという意味で「形而上学的なもの」⁴¹である。

「現在」と「現代」とが明確に定義されることによって、三木の歴史哲学は、現代の風俗や生活（日常）とも接点をもつことになる。つまり、これもすでに述べたように、現在主義は、一方で彼の「事実」の概念（形而上学）と切り離せないと同時に、日常性の概念（風俗や文化）とも関連している。そしてこの点でさらに重要なのは、日常性や現在について考察する際に、彼が特徴的に言及するのがTatsache（この語はこの表記のままで『歴

史哲學』に度々現れる)であることである。

我々のいふ事實としての歴史はカントの自我はもとより、フィヒテの事行とも決して等しくない。それはフィヒテに於けるが如き純粋な行爲でなくして、却て感性的なものの、身體的なものと結び付いた實踐である。それは Tathandlung (事行)ではなく、まさに Tatsache (事實)である。換言すれば、それは Tat—しかも Handlung より一層客觀的な意味に於ける行爲—であると共に、Sache—しかも Tat よりも一層客觀的な意味に於ける物—の意味をもつてゐる。行爲が物の意味をもつのは、それが身體的、感性的であるがためである⁴²。

引用中、各語の論理的連関はやや錯綜しているが、一見して明らかなのは、彼がいうところの Tatsache (事實) が同書の中心的な概念の一つであり、身体性というもう一つの鍵概念もこれと密接に関わることである。しかも、引用中での身体や感性への言及から判断して、この概念 (Tatsache) は三木が日常性について考える際にもその核心にあることも推測できる。そして後述するように、筆者の考えでは、これらは三木におけるポイエシスの概念とも関わっている。

別の見方をすれば、三木がここで、フィヒテの Tathandlung や、現象学を連想させる Sache に言及しつつ、事実 (Tatsache) をそのいずれとも異なるものであると強調していることも重要である。なぜなら、『歴史哲學』において中心的な意味をもつこの概念が、フィヒテ哲学や現象学を批判する主題を含意していると解釈することができるからである。

それでは、事実 (Tatsache) とは具体的にどのようなものであるのか。先の引用によれば、事実は「身體的なものと結び付いた實踐」であり、Tatsache は行爲であるとともに物の意味をもち、身體的・感性的である。つまり、事実とはある意味で日常的な身體的行爲のものであるが、しかしそれが「物の意味をもつ」とはどういうことか。

たとえば、陶匠が陶器を創りつつそれを丁寧に吟味する過程を考えてみよう。この創作と吟味の過程が、一つの行爲であり、身體的・感性的であることはいうまでもない。同時にこのとき、陶匠の手や意識は素材としての土や、空気や、火といった物によってその時々動かされている。さらにいえば、最終的に出来上がる陶器は、必ずしも陶匠の思念 (意志) が顕現したものではない。むしろ、素材や自然条件、陶器の出来上がり具合がその都度さまざまに陶匠の心を動かしているはずである。現在という事実 (Tatsache) が物の意味をもち、さらに「身體的なものと結び付いた實踐」であるとは、このような意味においてであると考えられる。

Tatsache とはこのような事実 (現在) と物との不可分な関係 (ないし作るものと作られるものとの関係) を指すと考えられる。そしてそれは、三木にとって歴史的行為の意味を明らかにするものである。前述したように、三木によれば「日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎付けられ得ぬ」⁴³のものであり、それゆえ歴史とは為すものであると

同時に成るものである。歴史哲学におけるこの自由と自然という対比は、「人間學と歴史哲學」においては、プラクシスとポイエシスという対比と関連づけられると同時に、それによって、作るもの作られるものとしての事実（Tatsache）がより明確に定義されることになる。

プラクシスとポイエシス

プラクシスとポイエシスの違いは、ある意味で、行為と出来事の違いに比して考えることができる。行為はなすものであるのに対して、出来事はなるものである。あるいは、行為が自由（になすもの）であるのに対して、出来事は自然（になるもの）であるといってもよいだろう。

しかし同時に、三木にとって、行為には出来事としての側面があることも重要である。つまり、行為は単なるプラクシスではなく、ポイエシスでもある。なるほど、どれだけ綿密に計画立てて行為したとしても、行為には未知の要素が付きものである。意志が実現されるかどうかは、未来にかかっている。さらにいえば、行為が出来事でなければ、それは厳密な意味での行為ではない。われわれは、行為するときすでに、それを未知の出来事として意識している。逆にいえば、完全に意志の通りに遂行される（とわかっている）動作は、機械的な反復でしかない。

「人間學と歴史哲學」や『哲學的人間學』において、プラクシスがポイエシスの意味をもつことは重要な意味をもつ。「人間學と歴史哲學」には下記の記述がある。

行為は運命の、出来事の意味を有するのである。歴史的行為が単なるプラクシスでなくポイエシスであると云はれるのも、かくの如き意味によつてである⁴⁴。

『哲學的人間學』の全集版校異にも、類似の論旨がみえる⁴⁵。この点はおそらく、三木による哲学的人間学の中心的命題であつたのみならず、ある意味でハイデガーが構想する人間像への論駁をも含んでいる。むしろ、ハイデガーにおいても現存在の被投性が重要な意味をもつのはたしかだが、それでもそこでは人間の行為は基本的には（三木のいう意味でのポイエシスではなく）プラクシスとして把握されていると思われる⁴⁶。しかし、三木は当初から一貫して人間行為をプラクシスから考えることには懐疑的であつた。

そしてこの論点はそのまま、意識の内外というときの「内」の定義にも関わる。なぜなら、意志される行為がポイエシスであるとすれば、それはすでに意志を越えてしまっていると考えられるからである。

行為は内的に規定されたものでなければならぬ。然し内と云つても單に意識のことではない。眞に内なるものは單なる内を超越したものである⁴⁷。

ここから、「基礎経験」や「パトス」といった三木が頻用する諸概念とはすでに紙一重である。三木は人間存在の基礎経験を、ロゴス的であると同時にパトス的なものと考えていたが、この人間学的立場は、彼の歴史哲学に即していえば、歴史的行為が単にプラクシスであるだけでなくポイエシスであるという考えと対応している。

ここまでの論点をまとめると、プラクシスとポイエシスという対比は、三木においては、行為論から歴史哲学まで広範な主題と関連し、同時に近代ヨーロッパ哲学全般への批判とも関連している。行為にポイエシス的な性格を認めるとすれば、それは、ヒューマンズムとそれに付随する倫理的諸概念（自由や道徳）を批判的に再定義することに直結するからである。

単なる自然の概念によつて歴史が基礎付けられないことは勿論であるが、また単なる自由の概念によつても歴史は基礎付けられることが出来ぬ。カント的な道徳主義の行為論は、行為をただ自由の概念によつて基礎付けようとした。かくては行為の「出来事」としての意味は理解されず、従つてまた歴史的行為の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事といふことである。出来事の意味を有するには、行為は私が爲すものであると共に私にとつて成つたものといふ意味を有しなければならぬ。それは自由であると共に運命でなければならぬ。その運動の原理は自己自身のうちにありと共にもたまたま自己自身のうちにないといふところがなければならぬ⁸。（傍点は原文のまま）

最終的に三木は、歴史的行為やそのポイエシス的性格についての省察を通じて、どのような人間学を構想していたのか。あるいは、少なくとも（三木自身の意図がどうであれ）何が彼の哲学的人間学を特徴づけるのか。三木にとって人間的存在を本質的に特徴づけるのは意志や歴史的行為であるから、歴史哲学に関する考察はある種の人間学を含意するはずである。

ポイエシスは、『歴史哲学』における三木の事実（Tatsache）概念の核心をなしており、そして事実性に関する彼の直観は日常性に関する考察と関連している。（先ほどの陶器の例でも明らかであるように）行為は、自由になすものであると同時に、自然になるものである。逆にいえば、ポイエシスは行為をなす人間が自然によって影響され形成され直される過程でもある。行為は、その運動の原理が「自己自身のうちにありと共にもたまたま自己自身のうちにない」という点で、少なくとも部分的には自己から隠されている。つまり、われわれはわれわれ自身の人間性を完全にみとめることはできず、それどころか隠されているということに人間性の核心がある。人間性とは、人間自身から（人間の認識から）隠されているものである。

あるいは、別の見方をすれば、日常性の本質は、われわれの認識にとって、つねに部分

的にしか現れてこない。われわれは日常生活において、その都度、種々の意志や目的や欲望をもつのだが、それらはいつも部分的である。たとえば、先ほど述べたように、われわれが行為を意識するときすでに、その行為は未知の出来事でもなければならぬ。われわれは、未知ではない行為を想像することができないのである。

これはちょうど、グレアム・ハーマンが事物の実在はわれわれから隠れていると主張するのとやや似ている⁴⁹。ハーマンがこの主張に至るのは、ハイデガーによる道具的存在の分析を独自に再解釈することによってであるが、三木の場合にその一つのヒントとなったのは、おそらく西田である⁵⁰。西田の「論理と生命」（1936年）は、三木の「人間學と歴史哲學」とほぼ同時期に執筆されたと思われるが、そこで西田は次のように書いている。

我々は道具を以て物を作る。物は我々によつて作られたものと云へども、我々を離れて独立したものであり、現れるものである。それは自然に現れる物の如く、形を有ち、自然の如くに又我々に対して働くものである⁵¹。

引用中の「物」についての記述が、三木『歴史哲學』における「人間によつて作られたものが、作られたものでありながら逆に、それを作る人間に作用し、壓迫する」（前述の引用）と類似していることは重要である。この時期の西田は人間存在の技術的性格にとりわけ関心を示しているが、ここで重要なのは、西田が、物（と我）をあくまで「自然に現れる物」（つまり、ポイエシス）として記述していることである。そしてそれは、いつもわれわれにとって、予期せざるものである。西田における技術に関する考察が、ハイデガーによる道具的存在の分析と大きく違うのは、この自然性（ポイエシス）である。逆にハーマンと比較すると、ハーマンにおいては退隱する実在性は主として知識の問題として考察されているが、西田は、類似する事象を扱っているが、物の制作性に焦点をあてている。たしかに（ハイデガーが解説する通り）、ハンマーを使って流れ作業をしているとき、われわれはハンマーを意識していない。ハンマーがみえてくるのは、それがうまく機能しないときである。しかし（西田の論点からすれば）、ハンマーが機能しないとき、われわれは何らかの形で別様の建物を別の仕方で作るだろう。そしてそのような制作性そのものも、人間が完全に意図して行うのではない。このような否定による肯定のプロセスは、三木や西田がいうように歴史的行為の重要な性格である。西田は、さらに次のように述べている。

人間が道具を有つといふ時、我々は既に自己自身を形成する創造的世界の創造的要素であるのである。そしてそれが絶対の否定を含む世界なるが故に、我々に対するものが表現的であり、我々がその世界から生まれると云ふことができる。私の斯く云ふのは、世界を人間学的に考へようとするのではない。却つてその逆である。人間を生む世界を考へて居るのである。主観的・客観的、客観的・主観的に自己自身を形成する世界

が、真の弁証法的物質の世界であるのである⁵²。

明らかに意識されていることにではなく、隠されていることに人間性の本質がある。もちろん、三木自身は直接的にそのような表現はしていないが、ポイエシス、パトス、基礎経験といった彼の諸概念を辿っていくと、随所でこの種の人間観を垣間見ることができる。西田についても、同様である。一面からみれば、これは人間的意志の否定ともとれるかもしれない。しかし事実はその逆で、行為や意志の意味を厳密に考察していくと、このように考えざるをえないのである。

結語

いま一度、哲学的人間学という語の定義にもどって考えるとすれば、philosophical anthropology は、とくに英語圏における経験主義的な人類学的方法としての biological anthropology (生物人類学) や cultural anthropology (文化人類学) と対比される語であり、後者が人間であるという事実そのもの (what the human is) を研究するのに対して、前者は人間であることの意味 (what the human means to us) を考察するものであると定義することも可能である。そして、この意味での哲学的人間学は、哲学の歴史と同じほど長い歴史をもつとも考えられる。たとえば、アリストテレスは人間を *zoon politikon* と論じている⁵³。

ハイデガー (有限性) と三木 (日常性) は、それぞれの仕方人間 (であること) の意味を定義しようとしたのだが、翻って今日の技術的状況から再考するならば、彼らの人間学ははたしてどれだけ現代性をもつのだろうか。事実も意味も時代や状況によって大きく変わっていくとすれば、たとえば今世紀における幹細胞研究や複製技術の進展が人間学的考察に影響を与えないはずはない。人間が生物学的に複製可能であるのみならず、そのように作製された複製物が人間的な精神体験をももちうるとすれば⁵⁴、事実と意味との峻別ははたして現象学が想定するほど簡単なものであるのか。

三木が彼の哲学的人間学を歴史哲学に基礎づけたのは、一つにはそういう疑問に答えるためでもあるのではないか。日常性とは、人間性の事実であると同時に意味でもあり、三木の関心もこの二つがどう整合的に理解されうるかにあった。これは、鋭く意味を問い続けたハイデガーとは大きく異なる点である。

ダヴォスにおける討論でハイデガーと鋭く対立したカッシーラーは、哲学は他の諸科学と切り離して成立するのではなく、むしろ諸科学の研究とともに生まれると考えていたとされる (カッシーラー夫人の回想による)⁵⁵。三木が哲学的人間学で目指したのもこの種の水平性の思考であろう。そしてこの水平的思考の意義が、むしろ次第に大きく明瞭となっているのが、今世紀の状況であると思われる。

(金沢大学国際基幹教育院准教授)

注

- 1 『三木清全集』第5巻、426頁。
- 2 より正確には、樹田によれば、校正刷二葉とさらに一部の再校、三校が残されており、それぞれ内容的に相違があるという。このことから推察されるように、三木は原稿を岩波書店に渡した後、校正の直しを何度か行ったようである。樹田はこれらを整理して「哲學的人間學」と「哲學的人間學（校異）」とに再編した上で全集に収録している。
- 3 『三木清全集』第18巻、535-544頁。
- 4 同書536頁。
- 5 後述のように、三木は「人間學と歴史哲學」において「歴史哲學が世界歴史性の哲學であるに對して、人間學は日常性の歴史哲學である」と書いている（『三木清全集』第5巻86頁、傍点は原文のまま）。『歴史哲學』やそれ以前からすでに胚胎していた人間学における日常性への関心が、同書の刊行後に、おそらくは1930年代中盤から本格的に結実しはじめたと考えられる。これを裏付けるように、この第5巻には、「哲學諸論稿」という副題のもとに、「人間學と歴史哲學」以外に「ヒューマニズムの哲學的基礎」「人間主義」「ヒューマニズムの倫理思想」「倫理と人間」といった論文が並んでおり、最後のもの（1933年）を除けばこれらはいずれも、「人間學と歴史哲學」以後、1930年代後半から1940年代はじめに発表されたものである。これは、同論文が発表された1935年が三木の著作群における一つの転換点であり、これ以降人間学やヒューマニズムについての論文が多く書かれていることを示している。
- 6 Scheler (2009)および『ハイデガー全集』第3巻264-284頁を参照。なおシェーラー自身の序文によれば、前者は人間に関する彼の長年にわたる思索を要約したものであり、とりわけ1927年4月の講演（Darmstadtにおける）を活字化したものである（Scheler 2009, p.3）。
- 7 おそらく三木による『哲學的人間學』の試みの影響もあったと推測されるが、高山岩男は後に同題の著作（1940年）を刊行している。
- 8 初期のパスカル論『パスカルに於ける人間の研究』はいうまでもないが、前述のように『三木清全集』第5巻「哲學諸論稿」諸論文にも「人間（学）」という語が頻出する。なお久野収（「後記」）によれば、これらの論文は、ヒューマニズムに当時の「アルトラ・ナショナリズムと東洋的自然主義とが奇妙に共生する日本型軍国主義への抵抗の視点」（430頁）をもとめたものとされる。もちろん目次の配列については全集編集にあたって編者の意図がある程度働いていると推定されるとはいえ（またここで頻出する「人間」という語は様々な意味で用いられているとはいえ）、『哲學的人間學』未定稿なども考えあわせると、人間（学）についての関心が三木の哲学的諸稿における一貫した主題であったことは疑いえないと思われる。
- 9 『ハイデガー全集』第3巻、199-238頁。
- 10 同書200頁。
- 11 同書198頁。なお類似の論点は西田にもしばしばみられる。たとえば、西田が『自覚に於ける直観と反省』（1917年）でロイスの英国の地図の例に言及しつつ自覚の概念を素描したときに、や

- はり時間がこの種の根源的根拠として暗示されていると考えることができる。詳細は拙論（Odagiri 2014）を参照。
- 12 『ハイデガー全集』第3巻、201頁。
- 13 同書202頁。
- 14 同書204頁。さらに Scheler (2009)は、現代では神学的、哲学的、科学的人間学の三つの概念があつて、しかもそれぞれがまったく無関係に成立しており、人間についての一つの定まった概念がない（*we do not have one uniform idea of the human being*）と述べ、次のように結論している（p.5）。“Furthermore, the said three ideas are severely shaken today, especially Darwin’s solution of the origin of the human being. Hence one can say that in no historical era has the human being become so much of a problem to himself as in ours”. (p.5)
- 15 『ハイデガー全集』第3巻、210頁。
- 16 ダヴォース討論については『ハイデガー全集』第3巻「ダヴォース論争」264-284頁とハイデガー自身による「ダヴォース講演」261-263頁を参照した。
- 17 『三木清全集』第5巻86頁。
- 18 この点について、戸坂は、むしろハイデガーにおける現存在分析をより肯定的に評価し、それを日常性の現象学であると位置付ける傾向がある。
- 19 『三木清全集』第5巻89頁。
- 20 同書89頁。
- 21 同書89頁。
- 22 同書95頁。
- 23 『三木清全集』第6巻、5頁。
- 24 同書5頁。
- 25 同書6頁。
- 26 同書16頁。
- 27 同書16頁。
- 28 同書17頁。
- 29 同書91頁。
- 30 同書86頁。
- 31 同書90頁。
- 32 同書92頁。
- 33 同書92頁。
- 34 同書92頁。
- 35 同書92頁。
- 36 『論理と生命』については、拙論（小田桐2011年）を参照。「論理と生命」は「論理とは如何なるものなるかを、その既に出来上がった形式から考へないでその生成から考へて見」（7頁）ように

した重要な論文であるが、西田は其中で人間が「道具を作る動物である」（10頁）という観点から論理についての考察をはじめている。

- 37 『歴史哲學』以後の三木の著作は、全体としてみると未定稿も多く思想的にはやや停滞している印象を受けるが、その原因の一つには現在主義についての論究が不十分であることにありとも考えられる。現在主義は三木の思考の核心に近いものであるがゆえに、その説明はしばしば不十分におわっていると感じられる。

38 『三木清全集』第6巻、18頁。

39 同書20頁。

40 同書24頁。

41 同書24頁。

42 同書33頁。

43 同書95頁。

- 44 『三木清全集』第5巻、97頁。なお引用文において、三木は、ポイエシスという語を独特の意味で使用している（これは西田の影響とも考えられる）が、以下では基本的にこの語を三木の意味で用いることとする。

45 全集第18巻の「哲學的人間學（校異）」には、次の一節がみえる。「行為が單なるプラクシスではなくポイエシスの意味を有するのは行為が行為であると共に出来事の意味を有するからである。言い換へれば、行為はどこまでも私が爲すものでありながら同時にどこまでも私にとつて爲されるものといふ意味を有するからである。即ち人間の行為には「他のもの」から規定されるところがある。」（『三木清全集』第18巻、398-399頁）

なお、この点は、三木のみならず、西田をはじめとする多くの京都哲学者にも重要な論点であると思われる。

- 46 ハイデガーの道具的存在についての考察がプラクシスやポイエシスの概念とどのように関係するか（ハイデガーにおけるこれらの概念についても厳密な検討が必要である）、また内なるものを単なる内的意識を超越したものとなすかどうかなどについては解釈が分かれるであろうが、ハイデガーは少なくともおそらく人間行為を出来事とみなす三木の見解には同意しないと思われる。

47 『三木清全集』第5巻、97頁。

48 同書96頁。

- 49 ハーマンの道具的存在論については、Harman (2002)を参照。ハーマンにとって、ハンマーはその有用性や人間との関係性によってわれわれに意識されるが、まさにそのことによって object そのものとしてのハンマーは隠れてしまうことになる。同様に三木にとって、ある行為が意志されるとき、行為の出来事としての側面（ポイエシス）は行為主体から隠されてしまう。

50 より正確には、西田全集後記（小坂国継）によれば「論理と生命」は『思想』第170—172号（1936年7月1日—9月1日）に発表されているので、これは三木「人間學と歴史哲學」が『理想』に発表された約1年後ということになる。発表年月でみると、後者が先行していることになる。しかし、ここでは両論文の影響関係を指しているのではない。「論理と生命」は初期『善の研究』か

ら続く西田の思考がこの時点で結実したもので、それが三木の思索全般に影響を与えていることには疑問の余地がないであろう。

51 『西田幾多郎全集』第8巻「論理と生命」、56頁。

52 同書41頁。

53 『西田幾多郎全集』第8巻「論理と生命」、9頁。なお、西田は同じ語をカタカナで表記（「ゾーン・ポリティコン」）している。

54 Ishiguro (2005)の小説は、このような技術が可能となる場合に訪れるかもしれない近未来社会とその倫理的帰結についての思考実験である。

55 『ダヴォス討論（カッシーラー対ハイデガー）／カッシーラー夫人の回想抄』83頁。

参考文献

Harman, G. (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.

Ishiguro, K. (2005), *Never Let Me Go*. New York: Vintage.

Odagiri, T. (2014), "On Being-Outside: Two Contradictory Ideas of Self-hood in Nishida", *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Alber-Verlag, Freiburg: pp.136-145.

Scheler, M. (2009), *The Human Place in the Cosmos*, translated from the German by Manfred S. Frings; introduction by Eugene Kelly. Evanston, Illinois: Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 2009.

エルンスト・カッシーラー、マルティン・ハイデガー著、岩尾龍太郎訳、トニー・カッシーラー著、岩尾真知子訳（2001）『ダヴォス討論（カッシーラー対ハイデガー）／カッシーラー夫人の回想抄』《リキエスタ》の会。

小田桐 拓志（2011）「外在する一人称 西田の合理性命題をめぐって」『哲學』日本哲学会、189-204頁。

『西田幾多郎全集』岩波書店

第2巻2004年、「自覚に於ける直観と反省」1-271頁。

第8巻2003年、「論理と生命」7-100頁。

『ハイデgger全集』創文社

第3巻2003年、「カントと形而上学の問題」199-238頁。

『三木清全集』岩波書店

第5巻1968年、「人間學と歴史哲學」78-104頁。

第6巻1967年、「歴史哲學」3-287頁。

第18巻1968年、「哲學的人間學」125-386頁、「哲學的人間學（校異）」386-419頁。